

NOTAS SOBRE LAS RELACIONES ENTRE ETICA Y POLITICA

ALEJANDRO LLANO

La *rehabilitación de la filosofía práctica*¹ constituye, en la actualidad, un fenómeno intelectual de importancia creciente, en cuyo contexto se registra una renovación de la filosofía política de inspiración clásica, que era difícil de esperar hace pocos años. La idea cabal —no distorsionada, ni reducida— de la *praxis*, es decir, de la acción humana libre, aparece de nuevo como un concepto adecuado para superar desde él las insuficiencias teóricas y las consecuencias sociales negativas de los enfoques positivistas y dialécticos. En estos planteamientos se pierde el sentido ético y la proyección política de la libertad humana —la especificidad de la *praxis*—, con lo que *el hombre en sociedad* acaba por ser el gran ausente. Uno de los aspectos más paradójicos e inquietantes de las ideologías fácticamente dominantes estriba, precisamente, en que el énfasis en la *liberación* y en la *socialización* se produce desde una plataforma doctrinal en la que no se reconoce el auténtico valor humano de la *libertad* y de la *sociedad*, o se encuentran dificultades insalvables para articular estas dos dimensiones antropológicas.

El redescubrimiento del carácter propio del operar humano —que no es mera *kinesis*, ni sólo *poiesis*, sino esencialmente *praxis*— ofrece, en efecto, el camino para estudiar con mayor realismo y rigor el tema de las relaciones entre *libertad* y *sociedad*,

1. Cfr. RIEDEL, Manfred (edit.), *Rehabilitierung der praktischen philosophie*. Band I: *Geschichte, Probleme, Aufgabe*; Band II: *Rezeption, Argumentation, Diskussion*, Rombach, Freiburg 1972 y 1974.

términos que en las ideologías reduccionistas tienden a aparecer como contrapuestos. Tal antítesis —que hunde sus raíces en el individualismo materialista, base de algunas teorías políticas modernas— se resuelve, a su vez, en un enfrentamiento entre las exigencias éticas y los intereses políticos. Esta contraposición adquiere diversas configuraciones ideológicas, entre las que son características las dos que sumariamente se describen a continuación:

1.^a. *Concepción individualista de la ética e interpretación técnica de la política*: La moral queda aquí reducida a un asunto meramente privado; se respeta la libertad, siempre que sea socialmente trivial. Los problemas comunitarios, en cambio, han de resolverse por la aplicación, incluso a la política, de técnicas cada vez más refinadas y eficaces, basadas exclusivamente en las ciencias positivas (también en las llamadas “ciencias humanas”, construídas según el paradigma de las “ciencias naturales”). Se asume, entonces, que el progreso científico y técnico conduce a la disolución de los “mitos” que detienen el desarrollo socio-económico, al que se reduce el progreso humano. Cuando se llegue a alcanzar (en una nueva versión) el “estadio positivo”, la concordia —la eliminación de los conflictos ideológicos— vendrá dada por la razón científica, productora de una objetividad en la que todos hemos de acabar coincidiendo *por la fuerza de los hechos*. La tarea de estudiar y discutir los *finés* sociales ha de ser declarada una pretensión inútil e, incluso, perjudicial. La ética es —por lo menos— socialmente irrelevante.

2.^a. *Concepción exclusivamente comunitaria de la ética y disolución del individuo en la colectividad*: Frente a la desconsideración y arbitrariedad de la tecnocracia, frente a su restricción hermenéutica, las utopías totalitarias ofrecen un ideal omnicomprendivo de la vida social, con una carga moral enfatizada y autoproclamada. Sin embargo, la carencia de inspiración ética de tales esquemas se revela en seguida. No es necesario aducir la dura experiencia histórica de los regímenes colectivistas: una barbarie que ni siquiera tiene de humano el rostro. En su propio fundamento doctrinal se registra una visión mecanicista del hombre, la historia y la sociedad, que excluye de raíz toda valoración ética.

El camino para alcanzar la superación de estos planteamientos insuficientes no es el de la mezcla de ambos modelos². Tal es, en la actualidad, la “tentación” más común. Aunque por tales derroteros se puedan lograr arreglos de circunstancias, a lo que van aproximándonos esos intentos de mediación es a una especie de “estatalismo permisivo”, entrópicamente abocado a la sociedad que asegura a todos por igual las satisfacciones sensibles, pero que conlleva la superficialidad generalizada, el desencanto como forma de vida, la irresponsabilidad ética y la idiocia social. El ámbito de *lo público* queda inefablemente separado de la acción concreta de los ciudadanos, férreamente controlado por una burocracia estatal creciente; la libertad se repliega a una *privacy* cerrada, y se entiende como mera veleidad: haz lo que quieras, siempre que no atentes contra la “moral del buen funcionamiento”.

La vía para salir del atolladero es otra: es *práctica*, pero no pragmática. Exige un renovado esfuerzo del pensamiento, para hacerse cargo de los retos que la nueva sociedad industrial plantea al viejo *ethos*, a la antigua —pero aún sorprendente— sabiduría humana. El *sobrevivir* no puede constituir la sola finalidad: se trata de saber cómo *bien vivir*, cómo existir de un modo humanamente digno. Y éste no es un problema exclusivamente técnico, aunque tampoco puramente ético. Más allá de la vaga expresión de buenos deseos, procede articular prácticamente las exigencias fácticas de la técnica con los requerimientos normativos de la moral³. La técnica separada de la ética es ciega, la ética separada de la técnica es utópica.

Los planteamientos ideológicos convencionales están lejos de alcanzar el nivel de inteligibilidad desde el que es posible abrirse a esta problemática, preguntarse qué es lo que debe ser la sociedad y qué es lo mejor que el hombre puede hacer en ella o, más exactamente, lo mejor que del hombre puede hacerse en ella. Este horizonte no es el de la estrategia política, ni siquiera el de la llamada “ciencia política”: es el de la *filosofía política*. Como ha mostrado certeramente Leo Strauss⁴, la filosofía políti-

2. Cfr. ALVIRA, Rafael, *¿Qué es la libertad?*, Prensa Española-Magisterio Español, Madrid 1976, p. 139.

3. Cfr. INCIARTE, Fernando, *Utopía y realismo en la configuración de la sociedad (Límites de la ilustración)*, en “Nuestro Tiempo” 291 (Septiembre 1978).

4. STRAUSS, Leo, *¿Qué es Filosofía política?* Guadarrama, Madrid 1970, pp. 13-14.

ca pretende pasar de la opinión al conocimiento de lo político, cuya estricta comprensión no es posible sino en términos de bondad o maldad, de justicia o injusticia. Según ha recordado Rawls⁵, lo decisivo de una institución política estriba en si es justa o injusta, lo mismo que lo decisivo de una teoría científica estriba en si es verdadera o falsa. "La filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo"⁶.

Pues bien, cabe decir que la exclusión de la filosofía política como disciplina rigurosa —en favor de la sola ingeniería social o de la sofisticada ideológica— ha sido uno de los rasgos éticamente más regresivos, es decir, más deshumanizadores, de la sociología del conocimiento en las pasadas décadas. Y, a la inversa, su incipiente rehabilitación actual abre perspectivas para quienes detectan el retorno hacia errores de principio, denunciados con toda nitidez por los primeros pensadores políticos, porque "todavía no ha sido demostrado que sea falsa su profecía, según la cual la emancipación de la tecnología y las artes de todo control moral y político conducirá necesariamente al desastre y a la deshumanización"⁷. El ganar un enfoque que reivindica la posibilidad de alcanzar la verdad teórica (conocimiento esencial) y la verdad práctica (norma justa), como objetos de importancia decisiva para un saber social riguroso, supone, en último análisis, un progreso hacia la convicción de que el hombre es el sujeto radical de la política.

Una tesis aparentemente tan obvia encuentra serias dificultades para su vigencia social, justo en la medida en que las ideologías al uso conllevan una desintegración de la unidad personal y concreta del hombre en sociedad: disolución psicológica en el permisivismo; disolución sociológica en el colectivismo; y disolución psicosociológica en el estatalismo individualista. Se pierde el estrecho mexo que realmente existe entre la persona y la ciudad, porque el núcleo de la sociedad —el hombre mismo— se dispersa en la exterioridad anónima de estructuras sin nombre y sin rostro, o se repliega hacia una subjetividad cerrada e insolidaria. Pero lo cierto es que *lo mismo* que fundamenta el que el hombre tenga una intimidad inalienable, eso

5. RAWLS, John, *A theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971, p. 3.

6. STRAUSS, L., o. c., p. 14.

7. STRAUSS, L., o. c., p. 49.

mismo —su trascendencia sobre la materia— es lo que le hace sediento de comunidad⁸. No se trata de enredarse otra vez en una “dialéctica de la ambigüedad”, sino de apuntar de nuevo a la articulación ontológica olvidada. Más en concreto, el punto de fuga de la contraposición “libertad-sociedad” se inserta en la línea de la aludida recuperación de la *praxis* humana, entendida como un dinamismo inmanente que abre la intimidad inconfundible de cada hombre a su proyección hacia empeños de alcance comunitario. El hombre —todo hombre— es esencialmente digno, porque no es un individuo material cerrado e inerte, sino una persona consciente y libre, promotor nato del bien común social y requerido, en último término, por el bien común trascendente.

Sin esta firme base metafísica y ética, la defensa de los derechos humanos se queda en verbalismo retórico e ineficaz. Por el contrario, la iluminación de una imagen cabal del hombre confiere una fuerza quizá inesperada a la promoción social de su dignidad. La encíclica *Redemptor hominis* ofrece un tratamiento de impresionante profundidad sobre este tema y una incitación perentoria a trabajar en la renovación del sentido ético en la vida de los pueblos.

Advertir la relevancia ética de la *praxis* social conduce a destacar el valor humano de la libertad política, entendida como exigencia moral indeclinable. La participación de los ciudadanos en el poder político es, radicalmente, un derecho y un deber, algo —por tanto— estrechamente relacionado con la justicia como virtud general. La promoción de la libertad social no se reduce a la mecánica de un proceso funcional-estructural de “transformación liberadora”. No cabe, en efecto, identificar la conquista de la libertad con una supuesta liberación emancipadora. Hay aquí algo más que una precisión terminológica. La mera liberación tiene un sentido negativo, es éticamente disolvente, porque destruye los vínculos reales que unen a unos hombres con otros: las auténticas relaciones de solidaridad que acontecen en el seno de la familia, de la escuela⁹, de la empresa y, en general, de los grupos sociales diferenciados y autónomos, que forman la rica y compleja trama de una comunidad viva. La libertad —realizada como compromiso, no como desvinculación o ruptura— es, por el

8. Cfr. LLANO, Carlos, *Individuo y Sociedad: Problema metafísico*, XIII Congreso Internacional de Filosofía, México 1963.

9. Cfr. mi artículo *Teorías de la educación para un tiempo de cambio*, en “Nuestro Tiempo”, 295 (Enero 1979).

contrario, el resorte de todo crecimiento en la calidad ética de la vida social, entendida como un plexo orgánico de libertades.

Por otra parte, la aclaración del aspecto *práctico* —no mecánico, ni técnico— de la acción social contribuye a precisar el ámbito en el que se ha de desarrollar la discusión política, la confrontación de diversas opciones y opiniones, característica de la sociedad pluralista. Este campo es el del *conocimiento práctico*, aquél que trata de dar con la norma justa a la que debe adecuarse la *praxis* concreta. Tal adecuación puede llamarse “verdad práctica”¹⁰, con lo que cabe entender el obrar justo como “hacer la verdad”¹¹. El conocimiento práctico se fundamenta en el teórico, pero es distinto de él, porque está internamente vinculado a las decisiones libres, a las valoraciones y a los intereses. El conocimiento de la *praxis* es inseparable de la *praxis* misma: “para saber lo que debemos hacer, hemos de hacer lo que queremos saber”¹². La *praxis* no campa por los fueros de la espontaneidad irracional, sino que se atiene al *lógos praktikós*, cuya lógica interna —la “lógica de la libertad”, según la expresión de Millán Puelles— excluye el *puro decisionismo*¹³, al que abocan las diversas concepciones que tachan de “dogmático” todo intento de aproximarse a una *verdad social* que permanezca válida en el curso de los cambios históricos.

La *verdad social* —estudiada por la filosofía política en su configuración universal y perseguida por la prudencia en su realización concreta— es una *verdad práctica*, que ha de ser continuamente corregida, ajustada, compulsada con las circunstancias históricas cambiantes y las opiniones y decisiones libres de los miembros de una comunidad social determinada. La *verdad política* es también —en su núcleo— una *verdad ética*, pero no es sólo una *verdad ética*. La moralidad es aquí condición necesaria, pero no suficiente: la decisión política, además de éticamente justa, ha de ser —hoy y ahora— oportuna, procedente.

El olvido del carácter práctico y concurrente de la política es la raíz común de dos equivocaciones aparentemente contrapuestas: el moralismo y el relativismo.

10. Cfr. INCIARTE, F., *Sobre la verdad práctica*, en *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974, pp. 159-187.

11. Cfr. Jn 3, 21; Eph. 4, 15.

12. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, lib. II, 1103 a 32-33.

13. Son significativas las mutuas acusaciones de *puro decisionismo* intercambiadas por los partidarios de la *teoría crítica de la sociedad* y los seguidores del *racionalismo crítico*. Cfr. ADORNO, Th. W. y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1973.

El moralismo es un error que procede de tomar la parte por el todo: el fundamento por la totalidad de lo fundamentado y de su fundamento. No repara en que la *praxis* social ha de contar con las modulaciones históricas, con factores geográficos y etnológicos, con condiciones psicológicas y económicas, y que por ello las decisiones políticas no pueden resolverse exclusivamente en valoraciones éticas. Al hacer tabla rasa de estos datos empíricos, al no respetar la variedad y variación de las actitudes y situaciones humanas, el moralismo a ultranza desemboca en el inmoralismo¹⁴. Nadie más temible en la ciudad que puritanos y jacobinos, que hacen rodar cabezas con la tranquilidad que les confiere su "ortodoxia" política. Si la tesitura histórica no les favorece, entonces se aplica el lema "cuanto peor, tanto mejor" del moralismo revolucionario¹⁵, cuya crispación se encuentra también, paradójicamente, en el moralismo integrista. Una ética social maximalista (infrahumana, a fuer de sobrehumana) conduce a un temple psicológico en el que ocurre la imposibilidad de participar en los debates públicos. Sólo quedan, entonces, dos posibilidades coherentes: la inhibición del que se refugia en el "sagrado recinto" de la conciencia, mientras cree contemplar —no sin cierta secreta satisfacción— cómo la sociedad camina hacia el abismo; o la violencia que pretende anticipar por vía de hecho la utopía moralizante de una sociedad definitivamente buena.

El relativismo también se escandaliza ante el espectáculo de las valoraciones contrapuestas, pero opta por el conformismo ante la imposibilidad de llegar a una verdad ética admitida por todos, y acaba por convencerse de que quizá eso era lo mejor. Si el moralismo pretendía no rebajar un ápice la pureza de una verdad social ya poseída, el relativismo lo reduce todo a una rapsodia de opiniones, que coinciden en tener la misma categoría ética porque, a la postre, coinciden en no tener ninguna. Aspira sólo a conseguir la conciliación funcional de las discrepancias por la vía del acuerdo fáctico, que posee un carácter inmediato y mecánico. La solución alcanzada será —en el mejor de los casos— la menos mala de las posibles, con lo que se hace descender la discusión política a su mínima calidad ética. El acuerdo se alcanza por el rasero de lo más bajo: la verdad social pasa a ser

14. Cfr. INCIARTE, F., *Gewissen und Gesellschaft*, en *Die Herausforderung der Vierten Welt*, Adamas, Köln 1973.

15. Sobre el carácter moralista de la actitud revolucionaria, cfr. MATHIEU, Vittorio, *La esperanza de la revolución*, Centros de Estudios Constitucionales, Madrid 1977.

un caso particular del error. Si el recurso —de suyo excepcional— al mal menor *pro bono pacis* se convierte en instrumento habitual, el proceso de entropía política queda sometido a la cadencia fatal de un principio de inercia.

Por opuestos que parezcan ambos errores, lo cierto es que se encuentran al admitir que “todo vale” en la política real porque, en definitiva, “nada vale”. Los dos renuncian a la comprensión ética de la realidad política concreta. El común sentimiento de fondo es el desaliento, el cansancio moral, la desesperanza tranquila o crispada. Se termina por aceptar que *de hecho* es el puro poder (el “poder puro”), y no la razón, lo que está en juego. Habría que desengañarse de una vez por todas: no tiene el hombre la capacidad de encaminar racionalmente la convivencia efectiva entre los hombres. Si lo intenta, peor es el remedio que la enfermedad: los unos entienden que se cede necesariamente en lo esencial, que se echa agua al vino de una utopía intocable; los otros temen caer bajo la parcialidad del fanatismo.

¿Resta algo distinto de la resignación? Por cierto que sí. Sorprende la vigencia actual de las razones con las que el Sócrates platónico abate a Calicles en la discusión sobre el poder que tiene lugar en el diálogo *Gorgias*, o de los argumentos con los que, frente a Trasímaco, defiende la idea de justicia en el primer libro de *La República*¹⁶. Cabe aún atenerse a la fuerza del diálogo racional, en el que se discute también acerca de intereses, pero en cuyo transcurso acaba por ser inviable la defensa del nudo interés. Probablemente sea verdad que “no hay juicio sin prejuicio”, pero la discusión abierta puede mostrar qué posturas previas son las irracionales y cuáles las razonables. Si todavía es posible no conformarse con el cinismo inmoralista del moralismo o del relativismo, no es por la “esperanza” gratuita en que —a pesar de todo y no se sabe por qué— habrá un final feliz. El fundamento sólido y real de la confianza en el diálogo racional —por el que se despliega el discurso del *conocimiento práctico*— descansa en la imagen entera del hombre, rescatada de los reduccionismos; se apoya “en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de las personas sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia”¹⁷.

16. Cfr. sobre este tema SPAEMANN, Robert, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Klett, Stuttgart 1977.

17. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor hominis*, n. 16.

La alta valoración ética que el actuar social recaba, excluye la politización global. Aristóteles ya había apuntado que la política sólo sería la actividad más noble si el hombre fuera la realidad más alta¹⁸. A estas alturas conocemos bien —incluso por dolorosas inducciones— la inconsistencia de un humanismo reductivamente humanista. La política sólo puede encontrar su difícil enclave ético, si se reconoce que —en el curso de un cambio social acelerado— hay valores permanentes que no quedan al arbitrio de las ocasionales ocurrencias o intereses de los hombres.

No existe un nexo necesario entre el pluralismo político y el relativismo ético¹⁹. La posibilidad de que haya opciones plurales es de suyo un valor positivo, trasunto del clima de libertad cívica que forma parte esencial del bien común político. Los problemas éticos más agudos aparecen, de hecho, cuando el pluralismo político queda distorsionado por opciones ideológicas que niegan la libertad ciudadana y conculcan los derechos humanos objetivos. No cabe entrar aquí en una fenomenología de situaciones concretas y de posibles caminos de solución. Baste por ahora con recordar que, si se atacan los principios éticos más elementales y notorios, es imprescindible que se produzca una respuesta social enérgica, cargada de razón y de buenos argumentos: frente a la politización y el inhibicionismo, la responsabilidad ciudadana.

Tal es el más noble sentido de la configuración democrática de la sociedad política, que hoy aparece como un recto anhelo de millones de hombres. No cabe confundir la auténtica significación de los ideales democráticos —que tienen su raíz en la mejor tradición de la filosofía política europea— con las ideologías de la emancipación, ante las que ningún valor objetivo queda a salvo de una crítica radicalizada y, al cabo, irracional. Los valores éticos —los deberes y derechos humanos fundamentales— señalan las fronteras de la democracia política, que pierde el tino si se absolutiza y —como ideología autosuficiente y omnicomprendensiva— invade todos los ámbitos de la vida social. Procede escuchar de nuevo el consejo de la vieja sabiduría que, por boca de Platón, advierte que el desbordamiento de la democracia conduce a su destrucción²⁰. La democracia no tiene en su base la de-

18. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, lib. IV, 1141 a 20-22.

19. De este tema se ocupó el profesor Antonio MILLÁN PUELLES en su conferencia *Problemas éticos del pluralismo político* (Universidad de Navarra, 22-II-1979).

20. PLATÓN, *La República*, lib. VIII, 562 b.

lirante utopía igualitaria de la liberación total, sino la convicción racional de que los hombres son por esencia igualmente dignos y de que el poder político es un bien común, en el que todos los ciudadanos tienen derecho a participar, como exigencia irrenunciable de la proyección social de su libertad.

La dimensión radical de los problemas que la crisis contemporánea plantea hoy a las comunidades humanas se encuentra en la realidad viva del hombre en sociedad. Empeñarse —con esfuerzos coimplicados del pensamiento y de la acción— en que los hombres de este tiempo vuelvan a encontrar en la verdad de su propio ser la clave de la armonía y del progreso social, es una tarea más relevante que la búsqueda de soluciones inmediatas a los problemas urgentes. “Se trata del desarrollo de las personas y no solamente de la multiplicación de las cosas, de las que el hombre puede servirse”²¹, porque no se avanzará en el camino de las indispensables transformaciones de las estructuras políticas y económicas “si no se realiza una verdadera conversión de las mentalidades y de los corazones”²².

21. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 16.

22. *Idem*.